
Être à la marge pour respecter les morts

Diversités des usages, ajustements des normes et plasticités des marges
au sein du cimetière de Sidi Abdelahmid (Chefchaouen, Maroc)

*Diversity of uses and modes of appropriation of the Sidi Abdelahmid cemetery in
Chefchaouen (Morocco): adjustments of norms and plasticity of margins*

Isabelle Jabiot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gc/11902>

DOI : 10.4000/gc.11902

ISSN : 2267-6759

Éditeur

L'Harmattan

Édition imprimée

Pagination : 13-32

ISSN : 1165-0354

Référence électronique

Isabelle Jabiot, « Être à la marge pour respecter les morts », *Géographie et cultures* [En ligne], 110 | 2019, mis en ligne le 26 novembre 2020, consulté le 04 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/gc/11902> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gc.11902>

Ce document a été généré automatiquement le 4 décembre 2020.

Être à la marge pour respecter les morts

Diversités des usages, ajustements des normes et plasticités des marges au sein du cimetière de Sidi Abdelahmid (Chefchaouen, Maroc)

Diversity of uses and modes of appropriation of the Sidi Abdelahmid cemetery in Chefchaouen (Morocco): adjustments of norms and plasticity of margins

Isabelle Jabirot

Introduction

- ¹ « L'étude de la mort n'est rien d'autre qu'une étude des vivants » (Destemberg et Moulet, 2007, p. 90), tel est un prérequis pour les historiens, géographes, sociologues ou anthropologues travaillant sur la mort. Cette idée se traduit dans cet article par une étude des multiples usages sociaux et spatiaux de l'espace des morts, le cimetière. En continuité de ce que remarque P. Philifert à Salé (1994 et 2002), j'observe dans le cimetière de Sidi Abdelahmid de Chefchaouen – petite ville d'environ 35 000 habitants du nord-ouest du Maroc et communément appelée Chaouen¹ – un recul des pratiques rituelles et des visites aux défunts. Le cimetière n'en devient pas pour autant un espace délaissé par les vivants. Une diversité d'individus de catégories sociales différentes y pratique chaque jour ou ponctuellement des activités hétérogènes. Activités qui, pour la plupart, n'ont pas de lien avec les défunts enterrés. Qu'il s'agisse d'y faire paître ses chèvres, d'y jouer entre enfants, d'y sociabiliser entre voisins ou amis ou encore d'y rencontrer son amoureux, ces pratiques du cimetière ne sont pas d'ordre funéraire. Elles sont donc « hors norme » eu égard aux prescriptions religieuses associées à cet espace. La vie quotidienne de ce cimetière incite, non pas à examiner les changements à l'échelle de la ville entre organisation sociale et spatiale (Philifert, 1994 et 2002) ni l'agencement des tombes et leurs mises en scène dans le cimetière que ce soit d'un point de vue politique, identitaire ou culturel (De Cauna, 2005 ; Di Méo, 2010 ; Chaib, 2011, etc.), mais davantage à analyser cet espace des morts à l'aune du rapport à la norme, et plus précisément de la question des marges² sociales et spatiales, et des

processus de marginalisation (mise à l'écart, stigmatisation en vertu d'une norme, d'une pratique sociale et/ou spatiale).

- 2 Le cas de Sidi Abdelhamid invite ainsi à une analyse au croisement d'une géographie sociale des cimetières et d'une géographie des marges. Ces deux champs ont souligné l'importance de favoriser une approche à la fois « interne/endogène » et « externe/exogène », approche qui raisonne avec l'idée de « perspectivisme anthropographique » développée dans le cadre de mes recherches ethnologiques sur Chefchaouen. R. Bertrand qui aux débuts des années 1990 préconisait une étude géographique des cimetières urbains affirmait :

« Les grands cimetières urbains peuvent faire l'objet pour les géographes de plusieurs recherches combinées que nous regrouperons sous deux thèmes : approche « externe » qui prend en compte l'impact du cimetière sur son environnement et les modifications qu'il y induit ; approche « interne » qui considère le cimetière comme un phénomène d'aménagement d'un type particulier, ayant ses lois propres » (Bertrand, 1991, p. 47).

- 3 Cette exigence méthodologique, présentée par ailleurs par B. Prost (2004) comme étant à la base de l'émergence du concept de marge géographique, fait écho aux propos de B. Sajaloli et É. Grésillon qui soulignent la complémentarité d'une approche exogène (la marge est pensée par rapport à la norme) et d'une approche endogène attentive « aux spécificités internes (vécus sociaux, expériences spécifiques d'un mode d'être au monde), tout aussi légitimes car les marges (ou les marginaux) se vivent assez rarement comme une marge même si elles sont perçues de cette manière par les populations qui la cernent » (Sajaloli et Grésillon, 2018, p. 130). Tout l'enjeu de ma posture méthodologique a précisément été de saisir et de faire se confronter la pluralité des perspectives et des points de vue individuels sur un même fait social et culturel (Jabiot, 2017). Cette posture offre une entrée sur le locus d'où sont produites les logiques sociales à l'œuvre dans ce cimetière. Il est dès lors possible de rendre compte des divers modes d'appropriation de l'espace et des processus de légitimation à y être. Cette attache méthodologique à l'individu rejoint en outre l'idée selon laquelle la géographie des marges est une géographie existentialiste. « Avec la marge, la géographie ne peut pas rester surplombante, elle devient une discipline à la hauteur des individus et des objets » (Sajaloli et Grésillon, 2018, p. 137). Le croisement entre ethnologie, géographie des marges et géographie sociale des cimetières me semble ainsi fécond pour rendre compte à partir du site de Sidi Abdelhamid de la plasticité des territoires et des marges, tout autant que des dynamiques sociales à l'œuvre dans l'espace des morts.
- 4 Ces deux champs de la géographie sont également pertinents à solliciter en ce qu'ils accordent une importance au caractère fluctuant, l'un du rapport à la mort – la mort constitue un « invariant perpétuellement en changement » (Vovelle, 1993 cité par Destemberg et Moulet, 2007, p. 84) et « introduit dans l'étendue géographique le principe essentiel de l'interruption, de la frontière et du renouvellement, de la transformation, des mutations... » (Di Méo, 2010, p. 5) –, l'autre du rapport à la norme, la marge étant par nature à la fois relative et relationnelle (Sajaloli et Grésillon, 2018 ; Candelier-Cabon et Gaudin, 2017 ; Prost, 2004). Comme le soulignent M. Candelier-Cabon et S. Gaudin (2017), c'est l'écart à la norme qui fait la marge. La marge est dès lors « une réalité plus ou moins visible, plus ou moins cachée » (p. 8) et elle n'est pas figée. De fait donc, elle nécessite d'être appréhendée avant tout par son dynamisme, ses fluctuations, par la pluralité de ses relations au(x) centre(s) et donc au-delà des appréhensions binaires et d'une pensée par dichotomie. Ce que je m'attacherai ici à

faire en confrontant les usages et les points de vue des usagers, et en décrivant ainsi les processus de marginalisation sociaux et spatiaux – plus qu'à définir la norme – à l'œuvre dans le cimetière de Sidi Abdelahmid.

- 5 Dans un premier temps je m'arrêterai sur la diversité des activités ayant lieu au sein du cimetière et sur leur caractère informel en montrant comment marges spatiales et sociales se chevauchent dans ce lieu des morts. Dans un deuxième temps, je me focaliserai sur les éleveuses de chèvres évoluant chaque jour sur ce site et analyserai comment l'une d'entre elles est marginalisée du fait de sa situation sociale et son investissement du cimetière. Toutefois, c'est précisément en étant spatialement et socialement en marge, qu'il lui est possible de respecter les morts tout en faisant pâturer ses chèvres. Cet article s'appuie sur une ethnographie conduite pendant plusieurs années, entre 2008 et 2013, dans le cadre d'un terrain de thèse d'ethnologie. Les données sont issues à la fois d'entretiens individuels, collectifs et semi-directifs, d'observations participantes et de suivis individuels journaliers. Le champ de la géographie des marges (« la thématique apparaît encore partiellement inexplorée, indéfinie », Sajaloli et Grésillon, 2018, p.129) et celui de la géographie sociale des cimetières étant relativement récents et « non saturés », j'ai fait le choix de contribuer à ces champs avant tout par l'empirie à laquelle est donnée une large place dans les pages suivantes.

Le cimetière de Sidi Abdelahmid, un espace de marges

Entre ville et forêt, l'aura du site plus que du saint

- 6 Le site de Sidi Abdelhamid se situe entre les limites nord de la ville, matérialisées par les murailles, et la forêt la surplombant devenue le Parc national de Talassemtane³. Ce parc débute dans les hauteurs de la ville ; la Maison du Parc, musée et lieu d'accueil pédagogique et touristique, en marque le commencement. Le schéma 1 localise le site de Sidi Abdelhamid à l'échelle de la ville, tandis que le schéma 2 rend compte des divers espaces à l'intérieur du site.

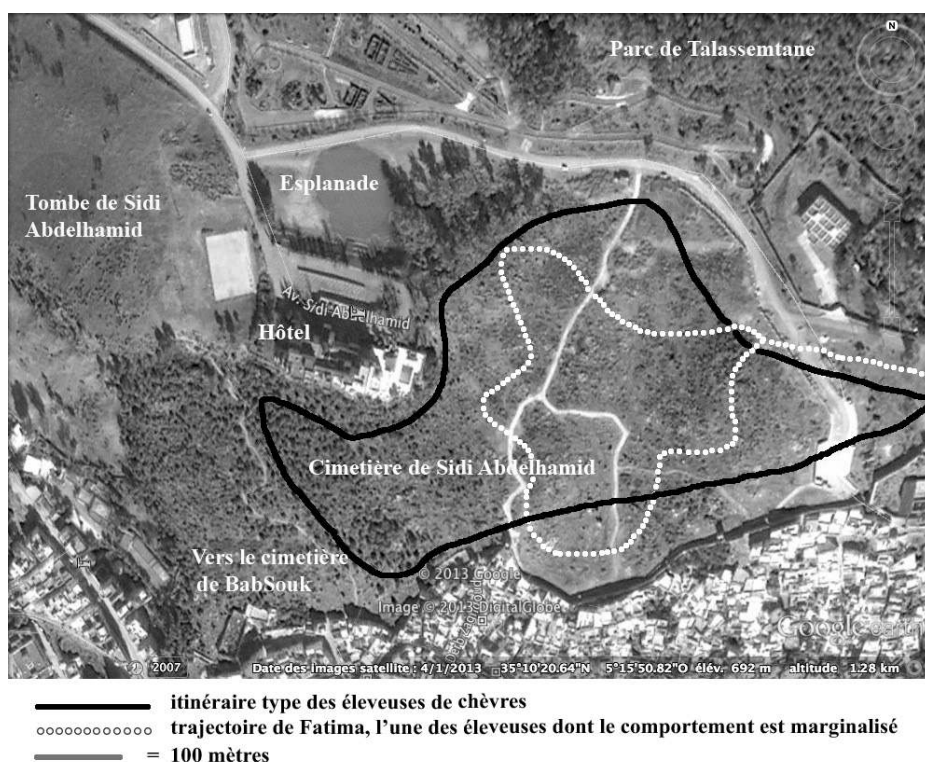
Schéma 1 – Vue de Chaouen depuis Gharouzim



Google map – I. Jabit, 2017, p. 141

- 7 Le site comprend un hôtel Atlas 4 étoiles avec piscine construit dans les années 1990 – époque où fut également aménagée une route permettant l'accès à la médina par le nord et qui sert aujourd'hui de piste à l'une des auto-écoles de la ville –, ainsi qu'une esplanade faisant occasionnellement office de terrain de football (quand il n'est pas inondé) ou servant pour des festivités et compétitions sportives populaires et annuelles. L'espace du cimetière à proprement parler va de Bab el Mahrouk (« porte du brûlé ») et rejoint le cimetière de Bab Souk (« porte du souk »), la route et l'hôtel en constituent les limites nord. Jusqu'à l'automne 2013, de nouvelles inhumations étaient régulièrement pratiquées et le cimetière était un espace ouvert, sans fermeture ni clôture, si ce n'est les murailles de la ville au sud mais dont les différentes portes permettaient un accès libre. À la différence d'autres cimetières de la ville (dont le cimetière de Moulay Ibn Rachid, fondateur de la ville, situé au sud de la médina), le cimetière de Bab el Mahrouk est encore loin d'être saturé et n'a pas été progressivement enserré dans le tissu urbain⁴. Il continue ainsi de faire office d'espace intermédiaire entre la ville et la forêt, et peut, de par sa configuration spatiale, être qualifié d'espace périphérique, et plus justement de seuil selon la définition qu'en propose B. Prost (2004) dès lors que l'on tient compte des usages en son sein.

Schéma 2 – Plan du cimetière de Sidi Abdelhamid



Google map – I. Jabiou, 2017, p. 141

- 8 Communément appelé Sidi Abdelhamid en mémoire d'un saint de ce nom qui y est enterré, l'histoire orale de ce dernier est toutefois floue et imprécise. Les discours recueillis sont homogènes sur ce point : il fut saint parce qu'il était un savant, un homme de foi, capable de miracles et surtout porteur de *baraka* (bénédictio divine). Néanmoins, son histoire particulière ne semble connue de personne, de même qu'il n'est, d'après mes observations, l'objet d'aucun rituel ou d'aucune célébration. Bien plus, aucun tombeau ne lui est réservé. Seules quelques pierres blanchies disposées en ovale et en voie de dégradation marquent l'emplacement de sa modeste tombe sur un terrain *habou* (biens de mainmorte⁵) cultivé en oliviers. Cette configuration est quelque peu différente des autres cimetières de Chaouen. Tant Sidi Ahmed El Wafi (cimetière situé à l'est de la ville de l'autre côté de l'oued Fouara) que Moulay Ibn Rachid disposent d'un mausolée soigneusement clôturé accueillant leur tombeau. Rien de tel pour Sidi Abdelahmid, dont la tombe comparable à celle de défunts ordinaires n'est pas de primes abords identifiable. Le fait que ce site soit l'objet d'une diversité de pratiques et d'usages n'est donc pas lié à la réputation de ce saint à la différence par exemple du cimetière de Sidi Ben Acher à Salé. Bien que P. Philifert décrive l'évolution des usages de ce cimetière, il n'en demeure pas moins que « son marabout est le pôle central d'activités et d'attraction fondamentale du site » (2002, p. 12)⁶. Dans le cas de Sidi Abdelhamid ce n'est pas l'aura du saint qui donne de l'envergure sociale au site, mais bien sa configuration géographique. Le site offre en effet une vue imprenable sur la ville et les montagnes qui l'entourent – localisation qui d'ailleurs est l'un des atouts de l'hôtel Atlas 4 étoiles –, et fait office d'espace vert plus ou moins ombragé en retrait de la densité propre à la vie citadine.

Des activités « hors norme »

- 9 Ce ne sont pas non plus les morts en tant que tels qui sont le support de la plupart des activités qui y ont cours. Outre les inhumations ou visites aux défunts, les autres activités se déroulant dans le cimetière n'ont pour raison d'être ni les morts ni les tombes, elles ne sont donc pas d'ordre funéraire. Le site conserve néanmoins son statut d'espace d'ordre religieux, ce qui détermine un certain nombre de bonnes conduites et de préconisations par respect pour les morts : état de propreté rituelle pour la visite aux défunts, prononciation de phrases rituelles en entrant dans l'espace du cimetière, interdiction de marcher sur les tombes, etc. À l'image de ce qu'il est prescrit par l'islam, les tombes sont sobres et sont ici constituées par un amoncellement de pierres blanchies à la chaux, formant un simple tas ou une forme ovale. Certaines tombes, plus récentes, sont en béton avec ou sans pierres tombales et/ou stèles verticales (photographie 1). Les inhumations sont réalisées par un cortège masculin et sept jours après l'enterrement, les femmes accompagnées d'un *fkah*⁷ se rendent auprès de la tombe (prière, repas). Si les inhumations sont régulières, le cimetière n'étant pas encore saturé, on assiste à une raréfaction de la pratique des visites aux défunts. Activité essentiellement féminine, elle ne concerne à Chaouen plus que quelques femmes, le plus souvent venues seules ou avec leur(s) enfant(s) le temps d'une ou quelques prières et du nettoyage de la tombe de leur proche défunt. Ces visites ont essentiellement lieu dans les 40 jours suivant l'inhumation puis le vendredi et, sans être l'occasion d'un repas collectif entre femmes et enfants, des figues et/ou de l'huile d'olive y sont parfois consommées et laissées sur place par les visiteuses. Il s'agit donc d'un usage désormais ponctuel du cimetière par ailleurs en cours de marginalisation pour les mêmes raisons que celles décrites par P. Philifert à Salé (1994 et 2002) : affirmation des prescriptions coraniques et influence d'un islam plus rigoriste face aux traditions populaires (ni les tombes, ni les saints ne doivent être un objet de vénération), changements des modes de vie (distance entre le lieu de résidence et le cimetière, travail, horaires, etc.).

Photographie 1 – Des chèvres pâturent parmi des tombes dans le cimetière de Sidi Abdelhamid à Chefchaouen



extrait de Jabirot, 2017, p. 149

Photographie d'I. Jabirot réalisée en 2013 ;

- 10 Le cimetière de Sidi Abdelhamid fait en réalité davantage office d'espace vert public. Il est en effet le lieu de diverses pratiques et activités qui, d'une part, ne sont pas d'ordre funéraire et, d'autre part, font de par leur régularité et leur nombre des visites aux défunts un usage presque marginal du cimetière. Le cimetière est, entre autres, un lieu de dépôt d'ordures ménagères. Cet usage est cantonné à une zone restreinte, celle à proximité des murailles au niveau de Bab Jnane Khayed (la porte des Jardins du Khayed), de même qu'elle ne concerne que quelques habitants du quartier contigu. C'est en outre un espace de circulation piéton et quotidien pour une diversité d'individus (hommes, femmes, enfants, etc.). Ces derniers, lorsqu'ils ne passent pas par la route en surplomb, traversent le cimetière par le sentier formé à force des passages, et rejoignent ainsi les quartiers plus récents situés en périphéries de la médina. Cela ne concerne toutefois qu'une partie des habitants de Chefchaouen puisqu'il ne s'agit pas d'un axe central à l'échelle de la ville. Le site de Sidi Abdelahmid fait également office de lieu de promenade, en ce qu'il offre un panorama sur l'ensemble de la ville et ses environs : c'est là une activité touristique et saisonnière propre aux étrangers ou aux Marocains de passage (Jabirot, 2017).
- 11 Cet espace est par ailleurs utilisé à plusieurs titres comme un lieu de rencontre. D'abord en tant que lieu de rendez-vous amoureux de jeunes couples non mariés qui se retrouvent ici de manière ponctuelle, car le site leur offre une certaine discrétion. Tout comme les jeunes hommes (célibataires ou non) pour qui le cimetière constitue régulièrement au printemps, à l'été et à l'automne un espace de détente entre amis, les amoureux investissent l'espace du cimetière mais restent toutefois à l'écart des tombes et du centre du cimetière. Dans les deux cas, ce sont des activités qui ne sont pas dans la norme sociale : les couples non mariés n'ont traditionnellement pas le droit de se

rencontrer (encore moins dans un espace public et sans la présence de leur famille), et les jeunes hommes s'y retrouvent le plus souvent pour sociabiliser et consommer des substances considérées comme illicites par l'islam (alcool et cannabis essentiellement⁸). Le site est ensuite un lieu de sociabilité féminine de quartier. Il s'agit également d'un usage saisonnalisé qui devient quotidien au printemps et à l'été. Assises à l'ombre des murailles, les femmes se retrouvent entre voisines pendant que les enfants jouent à proprement parler dans l'espace du cimetière et parfois, pour certains, à même les tombes auxquelles ils ne prêtent attention. Enfin, et c'est là l'usage le plus régulier en ce qu'il est quotidien et réalisé tout au long de l'année, le site fait office d'espace de pâturage pour les éleveuses de chèvres, activité qui sera décrite en détail dans la partie suivante.

- 12 Cette pluralité d'activités le distingue notamment du cimetière de Moulay Ibn Rachid situé au sud de la médina. Ce dernier abrite le tombeau du saint fondateur de la ville, et parce qu'il est enserré par le tissu urbain, clairement clôturé et saturé de tombes, il est uniquement l'espace de pratiques d'ordres funéraires et religieuses. La pluralité d'activités n'est toutefois pas le propre au site de Sidi Abdelhamid. Ce cimetière, comme d'autres dans le reste du Maroc, a un double usage en tant qu'espace rituel et espace public⁹. À Salé par exemple (Philifert, 1994 et 2002), les cimetières urbains sont encore des espaces forts de sociabilité (lors des visites familiales ou collectives aux défunts ou pour des activités de loisirs) en faisant « un haut lieu de rassemblement, de promenades, de visites » (Philifert, 2002, p. 13). Tel est également le cas du cimetière de Cheikh el Kamel à Meknès selon N. Navez-Bouchanine : « les cimetières sont des endroits fréquents de promenade et de loisirs et peuvent jouer un rôle "central" d'attraction » (1997, p. 60)¹⁰. Si le statut d'espace public est donc commun à de nombreux cimetières, celui des activités n'est, par contre, pas totalement comparable. Les pratiques recensées à Sidi Abdelhamid sont certes diversifiées, mais elles sont loin d'être partagées par l'ensemble des habitants. Elles ne concernent que quelques individus, seuls ou réunis en petits groupes, autrement dit qu'une infime partie des habitants de la ville et que quelques catégories sociales (jeunes hommes, femmes du quartier, éleveurs, etc.). On ne peut pas ici, comme le fait P. Philifert (2002) pour le cimetière de Sidi Ben Acher à Salé, parler de « brassage social » (familles, étudiants, mendiants, etc.). D'autre part, les activités décrites sont certes diverses, mais elles ont pour la plupart un caractère « hors norme » en ce qu'elles se distinguent des prescriptions religieuses associées à l'espace du cimetière : dépôt d'ordures, pâturage des chèvres, rencontres de couples non mariés et de consommateurs de substances illicites ne sont pas des activités qui sont censées y avoir lieu. Ce ne sont pas les visites aux défunts ou l'aura du saint qui sont à Sidi Abdelhamid le prétexte à des moments collectifs de sociabilités en plein air. À ce titre, les morts ne sont présents qu'en arrière-plan, qu'en toile de fond. Ils sont d'une certaine manière à la marge des activités des vivants dans le cimetière. Cela ne signifie pas pour autant que la présence des morts et de leurs tombes soit complètement occultée.

Spatialité des usages et chevauchement des marges

- 13 « Comme toutes ces formes géographiques, peut-être plus encore que celles qui s'attachent principalement à la vie, ces espaces de la mort recèlent, derrière leur consistance matérielle, exposée ou cachée, de puissantes charges idéelles, jusqu'à constituer un univers symbolique très original qui fonctionne à plusieurs échelles » (Di

Méo, 2010, p. 5). Cette charge idéelle n'est donc pas pour autant à Sidi Abdelhamid un obstacle au déroulement de pratiques quotidiennes et « anodines » sans lien direct avec les morts. L'« ambiguïté fondamentale de ces localités de la mort » (Di Méo, 2010, p. 7) que je décèle se situe dans les manières de faire et d'être au sein du cimetière, et plus précisément dans la spatialité des usages.

- 14 La présentation des diverses activités ne saurait être complète sans restituer le jeu existant sur la distance entretenue avec les tombes. Les activités non funéraires prennent certes place dans le cimetière, mais elles se situent tant que possible en marge des tombes. Les couples non mariés et les consommateurs de substances illicites s'installent de préférence en contrebas de l'hôtel Atlas, précisément là où les tombes sont les moins nombreuses et où le couvert végétal est le plus dense. De là sorte, ils sont non seulement en retrait des tombes, mais également des autres usagers, ou du moins dans des espaces suffisamment arborés pour ne pas être ostensiblement exposés. Quand bien même les individus usant régulièrement du cimetière ne cherchent pas à être spécifiquement à l'abri des regards pour échapper au contrôle social (les amoureux ou les fumeurs de cannabis), ils ne s'installent pas pour autant dans le cimetière à proprement parler. Les femmes du quartier restent assises en petit groupe à l'ombre de la muraille pendant que les passants, touristes ou habitants, ne font que passer en se maintenant le plus souvent sur le sentier. Les éleveuses, telles qu'exposées dans la partie suivante, parcourent généralement le cimetière à sa périphérie de manière à en contourner le centre, et font en sorte de rester en mouvement. Ces manières de faire, d'investir spatialement le cimetière, montrent que les morts et leurs tombes ont une présence latente, mais surtout ce que ces usages du cimetière ont de marginal.
- 15 Toutes les activités et sociabilités décrites en amont ont en effet quelque chose de marginal : elles se font soit à la marge du cimetière et/ou des tombes (sociabilité féminine de quartier, éleveuses caprins), et/ou sont soit socialement en marge (amoureux, jeunes hommes consommant des substances illicites). Comme l'affirment justement M. Candelier-Cabon et S. Gaudin : « Si la marge est spatiale, elle est aussi sociale, sans que ces deux aspects soient mécaniquement liés ni totalement indépendants » (2017, p. 8). Tel que le rappellent B. Sajaloli et É. Grésillon (2018), la question de la marge oriente l'analyse vers les personnes marginalisées, mais ces dernières peuvent l'être de par la nature de leur activité ou de leur pratique spatiale. À la différence des amoureux et des fumeurs de cannabis, ce n'est pas en soi l'activité des éleveuses et des femmes du quartier qui rend ces dernières marginales, mais leur pratique spatiale, le fait qu'elles sociabilisent ou fassent paître leurs chèvres au sein du cimetière. La spécificité de l'espace fréquenté joue donc ici sur la marginalisation des individus. Si c'est également vrai pour les couples illégitimes et les fumeurs de cannabis, ces derniers côtoient la question de la marge à doubles égards : ils ne peuvent exercer leurs pratiques socialement marginales, parce qu'illégitimes, hors norme, que dans un espace géographiquement en marge, tel que le cimetière. On a donc ici un chevauchement de marges sociales et spatiales. Le cimetière, lieu des morts, participe ainsi du processus de marginalisation des individus.
- 16 Si L. Ndiaye (2005) souligne le caractère ambivalent de l'espace des morts, du cimetière, qui est selon lui le monde l'altérité par excellence, c'est ici valable essentiellement entre les vivants. L'ambivalence se joue sur la légitimité à être ou à faire dans le cimetière, et cette légitimité ne peut se définir et s'affirmer qu'eu égard aux usages spatialisés d'autrui. C'est en effet précisément dans ce rapport à l'autre que s'exprime

des processus d'exclusion, de mise à l'écart liés au fait d'être dans et d'occuper le lieu des morts. Les géographes des cimetières ont bien analysé la diversité des tensions sociales, politiques, identitaires ou culturelles que suscitent les inhumations (Di Méo, 2010 ; Destemberg et Mollet, 2007 ; De Cauna, 2005, etc.). À Sidi Abdelahmid, c'est le cimetière dans son ensemble, l'espace des morts en lui-même qui devient le support à l'expression de tensions face à la norme, sociale et spatiale, et de processus de marginalisation entre les usagers. Le cas des éleveuses montre à la fois comment la question de la marginalité socio-spatiale est explicitée, et les dynamiques de réajustement de la norme et de ses frontières pour se maintenir « hors marge » ; en cela, il révèle tout le caractère plastique du territoire et de l'espace (Sajaloli et Grésillon, 2018) face à la diversité des trajectoires sociales des individus et des groupes.

Des éleveuses et des chèvres aux abords des tombes

De la forêt au cimetière : un espace de pâturage pas tout à fait légitime

- 17 Que le cimetière de Sidi Abdelhamid soit devenu un espace de pâturage est un fait récent et étroitement lié à création du Parc national de Talassemtane. Dès lors, les pratiques et les usages jusqu'à présent autorisés en forêt ont été restreints (cueillette, collecte du bois, pâturage, etc.). Les éleveurs et les éleveuses qui avaient pour habitude d'y faire pâturer leur troupeau ont été contraints de s'éloigner davantage et d'installer leurs chèvres en montagne ou de s'associer à la chèvrerie collective et associative construite en zone périurbaine¹¹. Ces deux solutions, qui supposent de parcourir seules de longs trajets, ont été pour de nombreuses femmes synonymes de l'arrêt imminent de leur activité à défaut d'avoir les moyens financiers de construire une bergerie et de s'offrir les services d'un berger, ou d'avoir un homme, fils ou mari, qui exerce l'activité à leur côté. Une partie des éleveuses a ainsi été contrainte de se cantonner à l'espace entre la forêt et la ville, entre la route et les murailles, le site de Sidi Abdelahmid ; ce qui les met d'office à la marge du développement actuel de l'élevage en cours de périurbanisation et de spécialisation laitière. L'investissement de ce cimetière par les éleveuses caprin est une image forte à l'heure de la régression, voire de la mort, du pastoralisme¹². Cette situation a en outre un caractère original. D'une part, la littérature consultée sur les cimetières au Maroc ne rend pas compte de pratiques pastorales en leur sein, d'autre part, à Sidi Abdelahmid, elle est la seule activité répétée et régulière qui s'inscrit dans la quotidienneté du cimetière : les éleveuses y viennent tout au long de l'année, une à deux fois par jour (matin et fin d'après-midi) y passant en moyenne trois à sept heures chacune. Ainsi, bien qu'une pluralité d'activités s'y déroule et que d'autres individus soient amenés à y être présents, la pratique du cimetière comme espace de pâturage se distingue des autres.
- 18 La nécessité qui a conduit les éleveuses à s'y introduire n'est toutefois pas un élément suffisant pour normaliser cette pratique. En tant qu'espace d'ordre religieux, l'usage quotidien du cimetière comme espace de pâturage n'est pas une pratique socialement et moralement légitime. La plupart des discours que j'ai pu recueillir à ce sujet mettent en avant son caractère illégitime en s'appuyant principalement sur trois registres différents. Le caractère inédit est justement l'un d'entre eux. En tant que pratique

nouvelle, elle ne fait pas partie des habitudes et des valeurs collectives, ce que l'un des habitants du quartier m'explique :

« Avant tu pouvais voir, des fois, une personne à Sidi Abdelhamid avec une ou deux chèvres, par exemple avant l'Aïd ou quelqu'un qui avait juste une chèvre comme ça. Mais ceux qui avaient un gros troupeau allaient à la montagne. On n'a jamais vu ça avant ici des gens avec dix ou vingt chèvres comme ça qui viennent tous les jours ! » (Entretien avec un habitant du quartier, mai 2011)

- 19 L'argument religieux est la seconde raison justifiant son « anormalité » et va d'une interprétation stricte ou radicale de l'islam – les visites aux défunts tout comme le fait de s'introduire dans un cimetière pour des pratiques autres que l'entretien des tombes sont proscrits – à une interprétation plus commune qui met en avant la nécessité du respect des morts et des tombes. Cette argumentation me fut donnée par de nombreux informateurs, à l'image de Mohcine, éleveur à la retraite : « La tombe est de valeur, elle est respectable. Et les gens qui sortent dans n'importe quels lieux ne respectent pas ces choses-là ». Bien qu'il vive lui-même à proximité d'un cimetière, il n'y a jamais emmené paître ses chèvres : « Il faut aller plus loin ! Car c'est un manque de respect » (entretien avec Mohcine, éleveur caprin à la retraite, juin 2011). Le troisième registre mobilisé concerne la santé et le bien-être des animaux qui, dans une telle configuration, sont remis en cause. Le manque de diversité végétale ainsi que la petitesse de l'espace, jugés néfastes pour les chèvres, sont soulignés essentiellement par des éleveurs évoluant dans d'autres zones et qui par conséquent contestent cette pratique : « Tu ne peux pas faire grandir sainement des chèvres qui tournent en rond entre les tombes et où parfois il y a plus de poubelles que d'herbe ! » (Entretien avec un éleveur membre de la chèvrerie associative en zone périurbaine, octobre 2013).
- 20 Les éleveuses ne sont pas pour autant l'objet de contestations ouvertes et publiques. Faire paître ses chèvres dans un cimetière n'est pas source de conflits ou de tensions avérés. Ces discours, qui font de la pratique pastorale dans le cimetière de Sidi Abdelhamid une activité « pas tout à fait légitime », ont été recueillis dans le cadre d'échanges verbaux et d'entretiens sans que ces informateurs et les éleveuses concernées soient en situation de face-à-face. De même, je n'ai jamais entendu de critiques ou de reproches adressés directement à l'une d'entre elles lorsqu'elles étaient *in situ* avec ses chèvres. Il n'en demeure pas moins que l'illégitimité de cette pratique, selon des nuances diverses, est affirmée dans les discours de toutes les personnes interrogées à ce sujet. Tel est le cas de Lalla, ancienne « camarade de pâture » des éleveuses encore en activité, qui désapprouve elle aussi la situation, même si ce n'est qu'à demi-mot. Consciente de la position contraignante dans laquelle sont les éleveuses du fait de la rétractation des espaces de pâturage, elle n'ose pas condamner directement ses anciennes collègues. Elle affirme tout de même qu'à leur place, elle aurait fait le choix d'arrêter l'activité et de vendre ses bêtes, plutôt que de les faire évoluer parmi les tombes. Quant aux éleveuses elles-mêmes, elles savent pertinemment que ce n'est pas un espace idéal pour leurs bêtes. Mais c'est la dernière frange qui leur est accessible et à laquelle elles doivent, par défaut, se cantonner, tout en trouvant les moyens de déjouer le caractère inhabituel et « l'irrégularité » de leur présence quotidienne.

Jouer sur l'implicite : déjouer la marge, renégocier les frontières

- 21 Les éleveuses sont conscientes de la relative « anormalité » de leur usage quotidien du cimetière. C'est précisément de ce flou latent, de cette dimension tacite et implicite de la norme que jouent les éleveuses pour maintenir leur légitimité, et cela grâce à deux procédés : l'un spatial – à travers les trajectoires qu'elles empruntent et leurs points d'arrêts au sein du cimetière – et l'autre social, en repoussant l'illégitimité sur d'autres individus ainsi marginalisés à leur place.
- 22 Au vu de la petitesse de l'espace, les parcours empruntés sont restreints. Ils sont néanmoins variés et différents selon les femmes, les saisons et les heures de la journée. Si chaque éleveuse évolue à son rythme, elles constituent tout de même régulièrement des petits groupes de sociabilité. Se regroupant à deux ou trois, elles partagent un moment plus ou moins long lors de leurs rencontres, ce qui constitue parfois une opportunité pour la reproduction des bêtes. Cette organisation, ni vraiment collective, ni vraiment individuelle, est telle que la répartition des zones de pâturage au sein du cimetière répond à une organisation non formelle et sous-jacente, dans laquelle on peut déceler une forme d'individualisation des « territoires » de pâture et une connaissance fine des pratiques de chaque éleveuse. Chacune sait où se trouve une telle en fonction de l'heure, du jour et des habitudes de ses collègues. Outre leur caractère limité et collectif, les trajets empruntés sont soigneusement réfléchis. Tel que l'illustre le schéma 2, les femmes contournent tant que possible le centre du cimetière, en font le tour par sa périphérie ; en d'autres termes elles tentent d'en rester à la marge. Et quand bien même elles sont obligées de le traverser en son centre, elles accélèrent leur cadence et font en sorte d'être continuellement en mouvement. C'est précisément cet argument qu'elles mobilisent systématiquement pour légitimer leur présence dans le cimetière quand je les interroge à ce sujet : elles ne font que passer, que circuler. Pour autant, elles ne sont pas sans cesse en train de marcher, elles s'arrêtent régulièrement au rythme des chèvres. Cela dit, pour des questions de « respect » des morts et de prescriptions religieuses, elles prennent soin de ne jamais s'asseoir à proximité des tombes, mais uniquement aux abords du cimetière, à proximité de la route, de l'hôtel Atlas, des murailles ou en surplomb. En somme, elles ne font que traverser le cimetière, et quand bien même elles s'arrêtent le temps que les chèvres broutent au centre du cimetière, là où la densité de tombes est la plus importante, elles font en sorte de rester debout et le moins longtemps possible immobiles. Un jeu sur les lieux d'arrêts et sur les trajectoires utilisées permet ainsi de réajuster leur pratique face aux autres usages plus habituels. Autrement dit, il s'agit d'être dans le cimetière sans vraiment y être, puisqu'il s'agit d'y circuler, de le parcourir en permanence ; ce qui leur permet de se maintenir du côté de ce qui est socialement et moralement tacitement acceptable.
- 23 Bien plus, légitimer une pratique qui au départ ne l'était pas, invite également à redéfinir ce qui est socialement illégitime de manière à s'en distinguer. Pour ce faire, elles font d'une part reposer ce caractère sur les couples d'amoureux en raison du fait qu'ils s'affichent en public sans être mariés, sur les jeunes hommes dont la consommation de cannabis ou d'alcool est visible alors qu'elle est proscrite par l'islam, ou encore sur les enfants jouant à proximité, voire sur les tombes, et sur leurs mères les laissant ainsi faire. À la différence de ces usagers, elles estiment qu'elles ont en tant qu'éleveuses, un bon prétexte, une raison valable d'être là : faire pâturer leurs bêtes, et non se divertir parmi les morts. Être éleveur est en effet une activité particulièrement

louable notamment du fait des connaissances valeureuses auxquelles elle est associée. Elle l'est d'autant plus d'un point de vue religieux : les éleveurs et les éleveuses valorisent en effet des ressources mises à disposition par Dieu à l'image du prophète qui fut lui-même gardien de troupeau avant d'être élu de Dieu¹³. Il y a donc ici un renversement des usages considérés comme légitimes et permettant aux éleveuses de rester au seuil de la marge.

- 24 D'autre part, elles marginalisent une autre éleveuse, Fatima, dont elles font une sorte de bouc émissaire. C'est là un moyen permettant au reste du groupe d'éleveuses de négocier sa place face à la norme et d'être du bon côté de la frontière. Les pratiques de Fatima sont dénoncées avec plus ou moins de verve par l'ensemble des éleveuses côtoyées, et vont même jusqu'à remettre en cause ses capacités à être une bonne éleveuse. Les propos suivants de l'une d'entre elles constituent l'un des discours type et relativement virulents à ce sujet :

« Ah tu as vu Fatima ? Elle monte là-bas alors que ces chèvres sont ici. Elle reste tout le temps à une même place pendant que ses chèvres vont un peu partout. Elle reste assise ici ou là, juste avec son bâton qu'elle agite. Les chèvres mangent et ensuite elle retourne chez elle. Toujours au même endroit et elle ne surveille pas ce que mangent les chèvres, ici il y a les déchets. La dernière fois, j'en ai vu une manger un sac plastique. Je lui ai dit, mais elle n'a rien changé depuis. » (Entretien avec Khadija, éleveuse caprin, octobre 2013)

- 25 Les critiques qui lui sont adressées valent à la fois pour la bonne santé des bêtes et pour sa pratique du cimetière : son attitude est considérée comme irrespectueuse et néfaste pour ses chèvres, ses boucs et les morts. Faisant preuve de peu de mobilité au sein du cimetière, les trajectoires de Fatima sont systématiquement les mêmes et réduites à l'espace central. Elles sont nettement distinctes des autres éleveuses (schéma 2). Restant plusieurs heures assise au même endroit, elle laisse aller et venir ses chèvres presque à leur guise, lorsqu'elle ne leur court pas après malgré ses douleurs articulaires pour les suivre ou pour tenter de les regrouper. La zone dans laquelle elle évolue est par ailleurs une zone avec peu de couvert végétal et où les tombes sont les plus nombreuses. Elle ne cherche pas à contourner les tombes, au contraire elle s'y arrête à de multiples reprises, s'y assoit pendant que ses chèvres broutent en leur centre (photographie 1). En somme, il est lui reproché de ne pas même faire semblant de vouloir respecter le cimetière. Les pratiques de Fatima se distinguent d'un usage collectif que les autres éleveuses ont établi de manière informelle. Alors que, de l'extérieur, faire paître ses chèvres dans un cimetière place les éleveuses dans une zone « hors-norme », ces dernières redéfinissent à l'intérieur du cimetière un cadre de ce qui est légitime et tolérable par le biais d'une figure qui incarne l'illégitimité : la marginalité sociale est reportée sur un autre individu¹⁴ du fait de son investissement de l'espace, ce qui permet aux éleveuses de rester socialement dans la norme en étant spatialement à la marge du cimetière.

La plus marginale, la respectueuse des morts ?

- 26 La marginalité à laquelle est associée Fatima du fait de ses pratiques au sein de l'espace du cimetière est par ailleurs en lien avec sa situation sociale. Âgée d'une cinquantaine d'années, elle a un parcours de vie atypique et problématique, et est aujourd'hui dans une situation particulièrement modeste. Fatima vit dans un appartement insalubre de deux pièces, l'une pour les chèvres et l'autre qu'elle partage avec sa fille malade.

L'élevage fut la seule activité, dit-elle, qu'elle a été en mesure d'exercer une fois veuve et contrainte d'assumer seule ses enfants. Si désormais ses deux fils travaillent et ont fondé leur foyer, elle vit toujours avec sa fille âgée d'une trentaine d'années dont elle doit prendre soin faute d'être autonome. Selon Fatima, elle est devenue mentalement malade ou possédée suite à la mort de son mari et deux de ses enfants causées par le mauvais œil. Fatima survit matériellement grâce à l'aide, bien trop maigre à ses yeux, de ses fils et surtout grâce à la vente ponctuelle de quelques chèvres. Ces quelques chèvres sont donc, malgré les modestes revenus qu'elles lui apportent, une nécessité. En outre, elles ne sont pas uniquement synonymes de survie matérielle, elles le sont également d'un point de vue symbolique. Sans ses chèvres, elle aussi perdrait la tête. Ses bêtes lui garantissent un esprit sain m'explique-t-elle : la responsabilité qu'elles lui imposent chaque jour lui permet de garder un pied dans un monde gouverné par des préoccupations « normales » et de ne pas, à son tour, perdre la tête.

- 27 Le lien qu'elle entretient avec ses chèvres est tel qu'il se traduit dans la confiance qu'elle porte à son troupeau et la souplesse avec laquelle elle le conduit. D'une certaine manière, Fatima pousse à son paroxysme l'idée suggérée par d'autres éleveurs : les chèvres savent où se rendre du fait de la répétition quotidienne des mêmes trajets. Quand je la retrouvais dans le cimetière à un endroit inattendu, elle m'expliquait bien souvent les choses comme suit : « ce sont elles qui ont décidé de venir ici aujourd'hui, alors je les ai suivies ». Même si comme les autres éleveuses, elle laisse une certaine marge de manœuvre à ses chèvres et se fie à la volonté du troupeau, elle le fait, à l'image de ses trajectoires au sein du cimetière, avec un « un peu plus » que les autres. Ce qui là encore l'en distingue et lui vaut les critiques de ses collègues, critiques qu'elle ne considère pas fondées. Le seul reproche qu'elle peut admettre concerne l'alimentation de ses chèvres. Elle se contente de ce qu'elle peut leur offrir tout en sachant que les chèvres auraient tout à gagner à sortir plus longtemps et plus loin. Pour autant, elle estime ni que ses bêtes sont en mauvaise santé ni qu'elle n'en prend pas soin.
- 28 Quant à la proximité qu'elle entretient avec les tombes, soit à sa manière d'être et de pratiquer le cimetière, ce qui est irrespectueux pour d'autres ne l'est pas de son point de vue. Au contraire, cela lui permet d'entretenir dans le même temps les tombes de ses parents tous deux enterrés dans le cimetière de Sidi Abdelhamid. Tout en sortant son troupeau, elle accomplit donc chaque jour son devoir de visite aux défunts. Elle récite et émet quelques prières pour que Dieu pardonne les mauvaises actions de ses parents et d'autres morts enterrés ici, pendant que ses chèvres broutent les mauvaises herbes et ainsi nettoient les tombes. Elle espère aussi que la bienveillance de ses actions lui soit bénéfique : « Tu sais la vie... les choses on les fait face à Dieu, on les fait pour les autres et pour nous, car c'est Dieu qui décide de notre situation ». En adoptant la perspective de Fatima, il est ainsi possible de saisir la manière dont l'élevage et les chèvres lui permettent de maintenir une existence sociale. L'on perçoit surtout comment celle considérée par les autres usagers du cimetière comme la plus marginale se fait en réalité celle qui est la plus proche, la plus respectueuse des tombes et des morts. Autrement dit, d'un point de vue exogène, elle est considérée à la marge du fait de sa situation sociale et de son investissement spatial du cimetière. Mais de son point de vue, d'un point de vue endogène, elle se pense en tant qu'éleveuse et fille de défunts, doublement légitime à user du cimetière, à la différence des autres usagers.

Conclusion

- 29 Le pâturage des chèvres dans ce cimetière est une belle illustration de cette pratique qui se donne à voir comme une survivance. Si le cimetière est un espace de parcours pas tout à fait légitime, il n'est pas non plus un espace viable et pérenne pour l'élevage. Les éleveuses sont lucides. Il leur reste peut-être encore quelques années de répit, mais la dégradation des ressources et les nouveaux aménagements en cours dans le cimetière (clôture, goudronnage, réaménagement d'espaces viables pour de nouvelles inhumations) ne leur laissent comme espoir que celui de poursuivre l'activité tant que la nécessité les y poussera. Il est fort à penser que l'évolution des politiques urbaines (expansion de la ville, développement du bâti, poursuite de l'extériorisation de l'élevage, etc.) bannisse définitivement du cimetière les éleveuses ainsi que les autres usagers (hors contexte funéraire).
- 30 Quoi qu'il en soit, les usages et modes d'appropriation du cimetière sont révélateurs de toute une série de tensions face à la norme. Le cimetière n'est pas ici l'objet de revendications identitaires, culturelles ou politiques, mais il est plutôt un espace d'expression de ce qui est « hors norme », de ce qui n'est pas pleinement légitime. En effet, l'espace des morts comme le souligne P. Philifert (1994 et 2002) est un espace d'expression des limites de la norme du système social et spatial de la ville. Mais ce sont surtout, tel que le montre le cas de Sidi Abdelahmid, tout le jeu et toutes les dynamiques autour de la norme et de la marge qui sont ici visibles. En cela, le cimetière se présente au sein de la ville comme un lieu de négociations et d'appropriations spatiales de normes sociales et religieuses. Autrement dit, les modes d'appropriations de l'espace des morts témoignent de tensions et de rapports différenciés à la norme.
- 31 De ce fait, les divers usages du cimetière et leurs inscriptions dans l'espace mettent en avant des processus de positionnement social en termes de valeurs et de morales à connotations religieuses, de réajustements de la norme et de la marge. Les pratiques du cimetière révèlent des logiques ambivalentes autour d'une norme tacite qui oriente les manières de faire et de se déplacer au sein de l'espace des morts. Être à la marge du cimetière pour sociabiliser, être à la marge des tombes pour faire pâturer ses chèvres, s'enlacer ou s'enivrer, ou être à la marge socialement, sont autant de façons de respecter les morts. « L'espace est alors une plastique anthropique sans contenu surfacique figé puisqu'il est la résultante d'une intrication fonctionnelle de lieux humains dissemblables tant par la taille, l'échelle, le contenu, les pratiques et les perceptions » (Sajaloli et Grésillon, 2018, p. 136) ; plasticité qui, pour reprendre les termes de B. Prost (2004), permet de « démarginaliser » la marge.

BIBLIOGRAPHIE

BALBO Marcello, PINI Daniele, 1987, *Médina de Salé : études et hypothèses pour la requalification urbaine*, IUAV, Venise.

- BECKER Howard, 1985, *Outsider, étude de la sociologie de la déviance*, Métailié, Paris.
- BERTRAND Régis, 1991, « Pour une étude géographique des cimetières de Marseille », *Méditerranée*, n° 2-3, p. 47-52.
- CANDELIER-CABON Martine, GAUDIN Solène (dir.), 2017, *La France des marges*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- CHAIB Kinda, 2011, « Les mises en scène de martyrs dans les cimetières de village au Liban », *Le mouvement social*, t. 4, n° 237, p. 55-71.
- DE CAUNA Alexandra, 2005, « Les cimetières de Saint-Denis : un territoire de reconquête identitaire pour les communautés indiennes de la réunion », *Mappemonde*, n° 77. <https://mappemonde-archive.mgm.fr/num5/articles/art05108.html>
- DECOUSU Cécile, 2014, « La marge : centre de l'empiétement, espace de la Fiktion », *Les chantiers de la création*, vol. 7. <http://lcc.revues.org/671>
- DESTEMBERG Antoine, MOULET Benjamin, 2007, « La mort. Mythes, rites et mémoire », *Hypothèses*, vol. 1, p. 81-91.
- DI MÉO Guy, 2010, « Avant-propos », *Cahiers Ades. Les espaces de la mort*, n° 5, p. 5-9.
- EL DAHAN Mohamed, 1997, *Chaouen et sa région*, thèse de doctorat de géographie, Université de Tours.
- JABIOT Isabelle, 2017, *Êtres et manières d'être à Chefchaouen, une ville rurale du Maroc. Vers une anthropologie de la présence*, thèse de doctorat d'ethnologie, Université de Paris Ouest la Défense.
- NAVEZ-BOUCHANINE Françoise, 1997, *Habiter la ville marocaine*, L'Harmattan, Paris.
- NAVEZ-BOUCHANINE Françoise, ZNIBER Mohamed F., 1987, *Rapports de recherche de la cellule « Modèles d'habiter, modèles urbains »*, INAU-CERAU, Rabat.
- NDIAYE Lamine, 2005, « Mort et altérité. Approche socio-anthropologique d'un phénomène indicible », *Éthiopiques*, n° 74. <http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article268>
- PÉTONNET Colette, 1982, « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'homme*, t. 22, n° 4, p. 37-47.
- PHILIFERT Pascale, 2002, « Aller au cimetière à Salé (Maroc) : les nouvelles dimensions de pratiques sociales en déclin », *Espaces et Sociétés*, n° 108-109, p. 197-215.
- PHILIFERT Pascale, 1994, « Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc : traditions, adaptations, contestations », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 96, p. 34-43.
- PROST Brigitte, 2004, « Marges et dynamiques territoriales », *Géocarrefour*, vol. 79, t. 2, p. 175-182.
- SAJALOLI Bertrand, GRÉSILLON Étienne, 2018, « Les marges, une géographie plastique des territoires humains », *L'information géographique*, vol. 82, p. 129-142.

NOTES

1. Chefchaouen, considérée comme petite ville selon les classifications officielles, est un fait urbain au cœur de la chaîne rifaine, en zone arabophone, rurale et montagnarde (entre 600 et 800 mètres d'altitude).
2. Le concept de marge est l'objet de multiples définitions et approches en géographie. Voir par exemple Prost (2004). Nous partirons ici d'une définition classique et de base : la marge est

entendue comme ce qui est à la limite, à la périphérie ou à la frontière, que ce soit d'un point de vue géographique par rapport au centre, que d'un point de vue social par rapport à la norme.

3. D'abord ajouté à la liste indicative du patrimoine mondial naturel de l'Unesco en 1998, ce site, caractérisé par un écosystème forestier méditerranéen rare et en partie endémique, devient un Parc national d'une superficie de plus de 58 000 hectares en 2004.

4. À noter toutefois que des travaux d'aménagements et de clôtures ont été initiés fin 2013 lors de ma dernière enquête de terrain.

5. Les biens *habous*, ou biens de mainmorte, désignent les biens fonciers ou immobiliers couverts par les *habous*, institutions de droit musulman. Ces biens sont inaliénables, ils ne peuvent être vendus ou échangés, et sont de trois types (privés, publics ou mixtes).

6. Pagination selon l'article disponible sur archive ouverte pluridisciplinaire HAL.

7. Docteur en islam et professeur en science religieuse.

8. La région de Chefchaouen est connue pour la culture et la vente du cannabis. Sa consommation est assez répandue parmi les habitants (essentiellement les hommes) mais se fait toutefois relativement discrètement et à l'écart de la vue d'autrui.

9. Ce qui est par ailleurs le cas dans bien d'autres contextes selon des modalités variables, pensons par exemple au fameux article de C. Pétonnet (1982).

10. À ce sujet voir également : Navez-Bouchanine, Zniber (1987) ; Balbo, Pini (1987).

11. Cette chèvrerie est liée aux initiatives de développement local qui ont vu le jour depuis les années 1990 afin de palier au décret interdisant notamment la présence des chèvres en ville (1972) et qui oriente l'élevage vers un élevage laitier (construction d'une fromagerie). Ces initiatives ont eu pour conséquence une masculinisation et une professionnalisation de l'activité, et n'ont pas enrayer la réduction progressive de l'activité (Jabiot, 2017).

12. La situation concerne une dizaine d'éleveuses qui ont des troupeaux de taille modeste (jusqu'à 30 têtes environ).

13. Ceci ne doit pas faire oublier qu'il existe de fortes variations concernant les représentations associées à l'élevage, aux éleveurs et aux bergers (Jabiot, 2017).

14. Cette logique fait écho aux travaux de H. Becker (1985) qui décrit dans le cadre d'immigration urbaine que le rejet d'un nouvel immigré dans un quartier est lié au fait que le groupe se constitue précisément en pointant l'outsider.

RÉSUMÉS

À partir d'une ethnographie réalisée dans la ville de Chefchaouen (nord-ouest du Maroc), cet article rend compte de la diversité des usages de l'espace du cimetière de Sidi Abdelahmid. Si ce site est d'ordre religieux, il s'apparente également à un espace vert public en ce qu'il est le lieu de diverses pratiques et activités non funéraires, faisant presque des rituels funéraires et des visites aux défunts un usage marginal du cimetière. À la croisée entre géographie sociale des cimetières et géographie des marges, l'article interroge, entre « marge sociale » et « marge spatiale », le rapport des individus à la norme (et ses limites) quant aux formes d'occupation et modes d'appropriation au sein de cet espace de la mort. En privilégiant l'étude des éleveuses de chèvres installées quotidiennement dans le cimetière, l'article met l'accent sur les processus d'appropriation du cimetière, soit spatialement à la marge du cimetière ou soit socialement en marge, qui interrogent les pratiques et leurs ajustements en relation avec les normes sociales et

religieuses. En cela, le site de Sidi Abdelahmid est une belle illustration de la plasticité des territoires et des marges, tout autant que des dynamiques sociales et spatiales à l'œuvre dans l'espace des morts.

Based on an ethnography carried out in the town of Chefchaouen (North-West Morocco), this article highlights the diversity of uses of the space in the Sidi Abdelahmid cemetery. While this site is religious in nature, it is also similar to a public green space, as it is the site of various non-funeral practices and activities, which makes funeral rituals and visits to the deceased almost a marginal use of the cemetery. At the crossroads between the social geography of cemeteries and the geography of margins, this article examines, between “social margin” and “spatial margin”, the relationship of individuals to the norm (and its limits) in terms of forms of occupation and modes of appropriation within this space of death. Focusing on the study of female goat breeders installed daily in the cemetery, the article emphasizes the processes of appropriation of the cemetery, either spatially at the margin of the cemetery or socially at the margin, questioning practices and their adjustments in relation to social and religious norms. In this sense, the Sidi Abdelahmid site illustrates the plasticity of territories and margins, as well as of the social and spatial dynamics at work in the space of the dead.

INDEX

Mots-clés : Maroc, Chefchaouen, cimetière, marge, norme, élevage urbain, mort, plasticité des territoires, chèvre, marginalisation, marginalité sociale et spatiale

Keywords : Morocco, Chefchaouen, margin, norm, urban livestock, cemetery, farming, malleability of territories, goat, marginalization, social and spatial marginality, death

Index géographique : Maroc, Chefchaouen

AUTEUR

ISABELLE JABIOT

Université de Toulouse Jean Jaurès

LISST-CAS

isabellejab@gmail.com